

---

# LA EPISTEMOLOGÍA REDENTORA DE LA MUERTE EN LA SOCIOLOGÍA DE NORBERT ELIAS

*The Redemptive Epistemology of Death  
in the Sociology of Norbert Elias*

Jesús Romero Moñivas

*Departamento de Sociología Aplicada*

*Universidad Complutense de Madrid*

*jesus.romero@edu.ucm.es / <https://orcid.org/0000-0003-4673-4977>*

---

Recibido: 21 de febrero de 2026

Aceptado: 27 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.001>

RESUMEN: Poco antes de morir, el sociólogo alemán Norbert Elias escribió *La soledad de los moribundos*, donde ponía de manifiesto que la sociedad moderna había recluido a la muerte y al moribundo lejos de la vida social pública, higienizando y esterilizando los procesos relacionados con ella. El enfoque eliasiano de la muerte se asienta en tres presupuestos: primero, que la actual actitud ante la muerte esconde una incapacidad emocional para confrontarse con la muerte ajena y propia; segundo, que es importante desmitologizar las explicaciones sobre la muerte y construir teorías más científicas que permitan un mayor control y orientación del problema; y tercero, que la consecuencia más dramática del ocultamiento de la muerte es la experiencia de soledad y sinsentido que sufre el moribundo en el trance final de su vida. Este artículo trata de explorar esos tres presupuestos y situarlos de manera más amplia en la sociología de Norbert Elias.

PALABRAS CLAVE: muerte, moribundo, Norbert Elias, gestión emocional, desmitologización epistemológica

ABSTRACT: Shortly before his death, the German sociologist Norbert Elias wrote *The Loneliness of the Dying*, in which he argued that modern society had relegated death and the dying person to the margins of public life, sanitizing and sterilizing the processes as-

sociated with it. Elias's approach to death rests on three premises. Firstly, that the current attitude toward death masks an emotional inability to confront both our own and others' deaths. Secondly, that it is important to demystify explanations of death and construct scientific theories that allow for greater control and guidance of the issue. Thirdly, that the most dramatic consequence of concealing death is the experience of loneliness and meaninglessness suffered by the dying person in the final moments of life. This article seeks to explore these three premises and situate them more broadly within the sociology of Norbert Elias.

KEYWORDS: death, dying person, Norbert Elias, emotional management, epistemological demythologization

## 1. INTRODUCCIÓN

La muerte propia y ajena, como barrera existencial irrebasable, es una de esas situaciones-límite con las que todo ser humano tiene que confrontarse cognoscitiva y emocionalmente. Quizá por ello, el sociólogo alemán Norbert Elias (1897-1990) se sintió interpelado, ocho años antes de su muerte, a escribir un pequeño librito sobre el morir y los moribundos porque su propio deterioro y envejecimiento le hicieron consciente del proceso de manera aguda y urgente. En una conferencia de 1983 se consideraba a sí mismo "más viejo" e insistía en que "ahora que yo mismo soy viejo, conozco desde el otro lado, como si dijéramos, lo difícil que es, para la gente joven o de edad mediana, comprender la situación y la experiencia de los viejos" (1987, p. 111).

*La soledad de los moribundos* insiste en esta dificultad de identificación del no-moribundo con el moribundo: "el problema social de la muerte resulta sobremanera difícil de resolver porque los vivos encuentran difícil identificarse con la muerte" (1987, p. 22). Hay una paradoja en esa aseveración que Elias explota de manera incisiva: "la muerte es un problema de los vivos. Los muertos no tienen problemas" (1987, p. 22). Si la muerte es un problema de los vivos, lo es en un sentido emocional y cognoscitivo, porque "sólo ellos [los seres humanos] de entre todos los seres vivos *saben* que han de morir" (1987, p. 22). Así, pues, el problema de fondo no es la *muerte*, sino el *morir*, es decir, el proceso cognoscitivo y emocional de que voy a morir y otros van a morir: es el saber sobre la muerte y no la muerte misma (1987, p. 24)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Un tema apasionante, que desborda el objetivo de este artículo, es la manera en la que los animales conciben y gestionan la muerte. La bibliografía de la reciente disciplina conocida como "tanatología comparada" está mostrando resultados muy interesantes. En España tenemos una de las grandes voces de esta disciplina. Susana Monsó (2021)

Para él no hay un problema metafísico ni teológico ni antropológico sobre la aniquilación del ser, porque “la muerte no tiene nada de terrible. Se cae en el sueño y el mundo desaparece” (1987, p. 106). Por eso, en Elias, la manera de enfocar el estudio de los moribundos y de la muerte es la propia de su metodología, común a toda su producción sociológica. En este artículo pretendo centrarme en tres aspectos que considero cruciales para comprender este enfoque eliasiano: la dimensión emocional del morir insertada en el proceso de la civilización; la desmitologización del concepto de la muerte; y el profundo drama social que se esconde tras el aislamiento y ocultamiento de la muerte y del moribundo conceptualizado en torno al problema del “sentido”.

## 2. LA DIMENSIÓN EMOCIONAL DEL MORIR

En primer lugar, es importante poner en el foco el hecho de que el tratamiento eliasiano de la muerte exige una perspectiva histórica. La sociología eliasiana es fundamentalmente una sociología *histórica* en la que los fenómenos sociales tienen siempre un componente dinámico y procesual. Este enfoque histórico deriva de una ontología dinámica de toda la realidad material y cósmica tal como la defendió desde su juventud (cf. Romero Moñivas, 2013, 2017). Por esta razón, se opone a la tendencia extendida en el pensamiento occidental

---

pretende destilar un concepto básico o mínimo de la muerte para ponerlo a prueba en los animales. Para ello, parte de la lista de siete componentes que los psicólogos del desarrollo utilizan para determinar si los niños entienden y en qué grado la muerte. Monsó considera con razón que esas siete dimensiones no son comunes a todas las culturas, porque son componentes derivados de una comprensión científico-biológica de la muerte, que no sólo no tienen los animales, sino tampoco la inmensa mayoría de las personas (en el pasado mucho menos). Por eso, metodológicamente Monsó considera que “en vez de empezar por el concepto de la muerte hipercomplejo del ser humano y preguntarnos si los animales lo tienen, comenzaremos por los requisitos mínimos para comprender la muerte y después indagaremos en cómo de complejo puede llegar a ser el concepto de la muerte de los animales” (p. 79). El concepto mínimo está constituido por los componentes de *no-funcionalidad* e *irreversibilidad*, que son resultado de la interacción compleja de la triada “cognición”, “emoción” y “experiencia”. Así, pues, concluye su estudio afirmando que “no somos el único animal que entiende la muerte, ni el único que experimenta duelo, ni el único que mata aposta y por gusto” (p. 232), y considera que de hecho el concepto de la muerte está muy extendido en la naturaleza. Los resultados de esta nueva disciplina reescribirán muchas de las teorías filosóficas, antropológicas y teológicas acerca de la supuesta excepcionalidad humana y su relación con la muerte, como ha ocurrido con otras cualidades antes atribuidas exclusivamente a nuestra especie.

a la que denomina —con un término alemán equívoco que se vio obligado a retraducir al inglés— como “reducción de procesos” (*Zustansreduktion* o *process-reduction*) y que tiene en la formulación de “leyes” su pivote epistemológico. Elias no acepta que la epistemología científica haya considerado siempre “el descubrimiento de algo eternamente inmutable tras todos los cambios temporales” como el “máximo galardón de la búsqueda humana del conocimiento” (1985, p. 107; 1994b, p. 142); epistemología sostenida y alimentada, a su vez, por la habitual tendencia también de ciertas filosofías a considerar “lo invariable como lo auténtico y lo esencial en todos los fenómenos” (“das Unwandelbaren als des Eigentlichen und Wesentlichen an allen Erscheinungen”) (1981b, p. 120; 1992, p. 135).

Por ello, el tratamiento eliasiano del fenómeno del morir y los moribundos se sitúa bajo el marco interpretativo del proceso de civilización. La alusión a la civilización y lo civilizado está en relación con el tipo de conductas y control de los afectos y emociones que los seres humanos se ven obligados a desarrollar para mantener la convivencia mutua. La tesis es muy simple y de claro cariz materialista: a lo largo del proceso de civilización occidental se ha producido una transformación progresiva del control de los afectos y las emociones (lo que denomina *psicogénesis*) dependiente, a su vez, de una transformación de sus estructuras sociales y políticas (lo que llama *sociogénesis*). En resumen: “no es posible entender la psicogénesis de los hábitos de los adultos en la sociedad civilizada, si se considera independientemente de la sociogénesis de nuestra ‘civilización’” (1981a, p. LXXIV; 1993, p. 49). Así, en dos cartas dirigidas a Walter Benjamín, Elias declaraba que la idea que se esconde de fondo en su obra es “que no podemos nunca comprender la relación entre los procesos sociales y los ‘psíquicos’ en tanto que veamos en lo psíquico sólo algo estático e inmutable (*statisch und unveränderlich*), en tanto que no veamos lo psíquico también como ‘en proceso’ (*im Prozess*)” (1988).

El trasunto epistemológico de este principio general es claro: no se puede estudiar el proceso del morir de manera ahistórica, trascendental o metafísica. Entender el morir —la muerte no hay que entenderla porque es el no-ser y la nada— solo es posible analizando la compleja relación entre la sociogénesis y la psicogénesis. La idea que nos hacemos de la muerte y nuestra actitud emocional hacia ella es siempre un proceso dependiente de factores socio-históricos. No puede obviarse el hecho de que las emociones, aun siendo reacciones biológicas y potencialmente universales —incluso en diferentes especies—, están moduladas por el ambiente y la cultura. En este sentido, la cultura también incluye aquellas normas que definen cuáles son los sentimientos adecuados que debemos experimentar en una situación

determinada y en qué forma, intensidad y duración<sup>2</sup>. Aunque Elias no ha desarrollado de manera sistemática este aspecto, fue uno de los primeros sociólogos que hizo del vínculo entre la transformación social y los cambios en la estructura emocional el centro de su comprensión sociológica general: desde los vínculos emocionales que desvela en la epistemología del mito (cf. *infra*), pasando por el proceso de civilización en cuyo centro se encuentra la transformación de la estructura emocional (cf. *infra*), hasta sus sugerentes análisis sistemáticos sobre el ocio y el deporte como creadores de tensiones emocionales positivas que contrarrestan la coraza emocional civilizada desencadenando una catarsis a través de procesos miméticos.

En cualquier caso, para Elias el rasgo más evidente del moderno proceso de morir es su ocultamiento social y el consiguiente aislamiento del viejo y el moribundo. No son dos problemas separados. Ocultar la muerte y ocultar al moribundo son las dos caras de la misma moneda. La soledad que siente el moribundo es el resultado de la invisibilización moderna de la muerte. Según Elias, el poder emocionalmente subyugante del morir se “higieniza”, se “aparta” o se “retira” en hospitales y tanatorios modernos y estéticamente atractivos. Un delicioso ejemplo de esta situación la analiza brevemente el propio Elias, respecto a los cementerios, que empiezan a considerarse no tanto como lugares donde reposan cadáveres, sino como espacios verdes integrados en la propia ciudad, y en los que el *marketing* entra de lleno para el embellecimiento del lugar; por ello “hasta los jardineros del cementerio evitan recordar que las tumbas tienen algo que ver con la muerte de las personas” (1987, p. 59). Por supuesto, esta invisibilización tiene como objetivo esconder, restringir y limitar las *emociones* que causan los moribundos a los vivos: “la muerte de los otros se nos presenta como un signo premonitorio de la propia muerte”, derribando las fantasías de inmortalidad que hemos

---

<sup>2</sup> Por ello, la legitimidad social de un sentimiento se construye en torno a tres ejes: *clínico*, en el que la desviación se refiere al rango de emociones que experimentaría un individuo sano; *moral*, en el que el juicio ético determinaría aquello que se debe sentir o no; y *situacional*, que atiende al contexto apropiado o no en el que se exterioriza una emoción (Bericat, 2000; Fernández Blasco, 2022). Las emociones sobre la cercanía de la muerte de uno mismo o de un ser querido están, por lo tanto, mediadas social y culturalmente, incluso normativizadas institucionalmente. En esta dirección, la médica de paliativos Beatriz-Yaiza García Martín (2025), me contaba en una entrevista que la tanatofobia se ha institucionalizado, y eso lo comprobamos en algunos signos, como el hecho de que “cuando algún familiar fallece, laboralmente nos corresponden 3 o 5 días, si son fuera de nuestra comunidad. En cambio, si hay un nacimiento, ¿cuánto corresponde? Cuando algún familiar fallece la sociedad en la que estamos quiere que volvamos a nuestros trabajos, como si nada hubiera pasado”.

tejido ante nosotros (1987, p. 31). Por ello, este proceso de ocultamiento y soledad del moribundo es explicable dentro del proceso de civilización, es decir, del aumento de los autocontroles emocionales del ser humano moderno frente al medieval: “las manifestaciones de los hombres medievales son, en su conjunto, más espontáneas y más libres que las de los hombres de las épocas posteriores” (1981a, p. 298; 1993, p. 252). Por eso, “lo característico de esta transformación del aparato psíquico en el proceso civilizatorio es que desde pequeños se va inculcando a los individuos esta regulación cada vez más diferenciada y estable, como si fuera un automatismo [*ein Automatismus*], como si fuera una autoacción de la que no pueden liberarse aunque lo quieran conscientemente” (1982a, p. 317; 1993, p. 452).

Por lo dicho, esta transformación emocional no puede explicarse por sí misma. Por el contrario, la variación psicogenética de la estructura emocional de las personas es resultado de cambios sociales. Específicamente, la idea de la muerte y la actitud emocional ante ella en la modernidad han emergido como resultado de al menos cuatro transformaciones importantes (Cf. 1987, pp. 79-95).

1. *La prolongación de la vida individual* ha permitido un alejamiento cognitivo y emocional de la propia muerte, empujándola y postergándola biográficamente más y más años. Eso ha supuesto una disminución de la urgencia emocional y cognitiva para tratar con ella.
2. Se ha ido imponiendo *una representación de la muerte como estación final de un proceso natural*. Esto ha generado una estructura emocional que concibe el mundo natural como racional y estable, amortiguando así la extrañeza e inquietud que provocaba la muerte cuando no era científicamente comprendida, abriendo además la posibilidad técnica de controlarla.
3. Hay un *mayor grado de pacificación relativa y por tanto domina la representación de una muerte pacífica*. El proceso de pacificación es analizado ampliamente en diversos trabajos, puesto que es un rasgo clave en el proceso de civilización con evidentes consecuencias en la estructura de la personalidad. Con ello se ha modificado sobremanera la idea y la actitud ante la muerte: la muerte violenta es una excepción criminal, y por ello no hay una disposición tan espontánea a la agresión, la violencia y la muerte violenta<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Esta pacificación —siempre relativa, por supuesto— y el consiguiente alejamiento de las guerras a fronteras lejanas, tiene como trasunto una concepción de la violencia como patológica, como algo excepcional e incomprensible en su existencia misma. Lo mismo su-

4. *La muerte y el proceso de morir se conciben como un hecho individual*: se vive solo, se muere solo. Para Elias es evidente que la imagen de la muerte es dependiente de la concepción que tenemos de nosotros mismos. Podría decirse, si se me permite, que *una antropología del individuo aislado genera una tanatología de un moribundo solitario*. Esta correlación tiene una importancia decisiva en el problema filosófico del sentido (cf. *infra*). En todo caso, este aislamiento individualista corre en una doble dirección: los vivos aíslan, esconden y ocultan a los moribundos generando esa “soledad del moribundo” propia de la modernidad; pero a la vez, la propia auto-concepción individualista de las personas vivas hacen que, llegado su momento de morir, ellos, convertidos ahora en moribundos, se aíslan a sí mismos de los vivos. En el morir, me aíslan y me aísló<sup>4</sup>.

El conjunto de estas transformaciones ha dado lugar a una forma diferente de vivir el envejecimiento y el proceso de morir en las sociedades avanzadas, que implica una pérdida de la espontaneidad emocional hacia la muerte. Ahora bien, como insiste Elias, debe entenderse adecuadamente lo que supone esa “represión” o “control emocional”: “En el discurso habitual hablamos de la gente que ‘controla sus sentimientos’. Pero lo que en realidad se controla no son éstos sino el movimiento, la parte actuante de un estado de agitación de todo el organismo. [...] Pero no podemos detener el sentimiento, sólo impedir o retrasar que actuemos conforme a él” (1986, p. 110; 1992b, p. 139). Esta conclusión es demoledora. Viene a poner el dedo en la llaga de la paradoja de la muerte en la sociedad moderna: *ocultar* el proceso de *morir* no es lo mismo que *eliminar* la *muerte*. La muerte sigue su camino incluso aunque queramos cerrar los ojos ante ella. Por eso, tarde o temprano

---

cede con la muerte en el mundo animal. El creciente proceso de urbanización ha alejado a las personas que viven en sociedades desarrolladas del implacable mundo de la naturaleza, en la que la caza, la muerte y la sangre son habituales (Cf. Romero Moñivas, 2025).

<sup>4</sup> En el proceso de civilización, tal como lo concibe Elias, se produce una disminución de los heterocontroles emocionales externos y un aumento de los autocontroles propios. La formación de este “habitus psíquico” (*psychischen Habitus*) es un proceso que inevitablemente se apoyará en el “miedo”, por un lado, y en la “anestesia de los impulsos” con la consiguiente pérdida de la espontaneidad humana, por otro (Cf. Béjar, 1991, p. 78). Es comprensible que el aislamiento del moribundo sea algo que viene a la vez del exterior (otros me aíslan) y del interior (yo mismo me aísló). La estructura psíquica de represión emocional ante la muerte funciona hacia afuera y hacia adentro. Por ello, Elias considera que “sería inexacto hablar de la sensación de embarazo y de reserva que embarga a los sobrevivientes frente a los moribundos en nuestras sociedades, motivada por nuestro específico estado de civilización, sin recordar al mismo tiempo la posible sensación de embarazo y reserva que también los moribundos sienten ante los sobrevivientes” (1987, p. 95).

la muerte ajena o propia se nos presenta en su inexorabilidad, y las emociones emergerán por mucho que hayamos tratado o tratemos de encapsularlas, coaccionarlas y controlarlas.

De hecho, los bioéticos, los médicos paliativistas y los psicólogos que trabajan con personas moribundas y sus familiares, han detectado una tendencia a ocultar a los niños el proceso de muerte de sus seres queridos, que a menudo se extiende a la adolescencia y temprana juventud. Las consecuencias de la represión emocional de la muerte que detectó Elias en el proceso de civilización ha generado una estructura social en la que la muerte de mentira se sobre-visualiza en videojuegos, dibujos, películas, series, y normalmente de manera muy violenta; al tiempo que se infra-visualiza la muerte de verdad. ¿De qué manera se afronta emocionalmente aquello que —aun siendo constitutivo a la propia vida y con lo que tarde o temprano nos confrontamos— ha sido deliberadamente ocultado y negado desde la niñez para evitar problemas emocionales?<sup>5</sup>

Elias reconoce que en la modernidad las personas tienen dificultades “para expresar emociones fuertes” (1987, p. 54), porque “hay tabúes que prohíben mostrar unos sentimientos demasiado intensos”, lo que hace que “las personas allegadas [...] a los moribundos se ven muchas veces imposibilitadas de ofrecerles apoyo y consuelo mostrándoles su ternura y afecto” (1987, p. 56). Es significativo que en las sociedades occidentales los funerales colectivos y de Estado ante tragedias repentinas, la contención de los presentes nada tiene que ver con lo que ocurre en otras culturas. La práctica habitual de muchas personas de ponerse gafas de sol en los funerales para evitar que se vean sus lágrimas e incluso el rechazo de muchos a entrar en los tanatorios y los hospitales son síntomas de este profundo cambio emocional analizado por Elias.

---

<sup>5</sup> Es interesante notar que lo mismo hemos hecho con los animales. Susana Monsó (2021, p. 135) ha puesto de manifiesto que los animales domésticos o en cautividad pueden tener más dificultades para adquirir la experiencia y aprendizaje de la muerte debido a que no se topan con ella, como sí ocurre con los animales en estado de libertad. Incluso animales que viven con otros y son sociales, pueden no hacerse un concepto de la muerte si sus compañeros enferman y mueren, como es habitual, en las clínicas veterinarias. Puedo corroborar personalmente esta situación: cuando murió mi gato macho Barney a la edad de 14 años, nunca había experimentado la muerte, más allá de la de sus propias presas; y sus tres hermanas que en ese momento tenían 14, 10 y 9 años respectivamente, vivieron un proceso de duelo falso: no comprobaron que su hermano había muerto y la ansiedad que experimentaron se debió a que simplemente Barney había desaparecido y le buscaban por toda la casa y no a que sintieran emocionalmente su muerte.

A este respecto, es interesante notar cómo se ha extendido el uso de los fantasmas artificiales (*AI Ghosts*), es decir, aplicaciones que permiten a los usuarios chatear con el “fantasma” virtual de un ser querido al que se le han incorporado los elementos de la persona fallecida, volcando en la aplicación audios, chats, cartas, y cualquier elemento personal que permita a la IA crear un fantasma lo más parecido al estilo propio del fallecido. Se está debatiendo sobre los beneficios y los riesgos de este tipo de aplicación, especialmente usados por personas psicológicamente vulnerables. Pero una cuestión interesante para nuestra discusión sobre la dimensión emocional es que algunas personas en duelo que se sometieron a entrevistas exhaustivas han afirmado “que los fantasmas digitales les ayudaron de una forma que la gente no podía. Como dijo un participante: ‘A la sociedad no le gusta el duelo’. Incluso amigos comprensivos parecían querer que superaran el duelo antes de que estuvieran listos. Los bots nunca se impacientaron; nunca les impusieron un horario” (Berreby, 2025, p. 66). Esta respuesta no deja de ser interpeladora: las personas prefirieron chatear con un fantasma tecnológico, porque la aplicación no rechazó la compleja gestión emocional que implica el duelo por la muerte de un ser querido<sup>6</sup>. No es el hecho de la muerte, sino el contenido emocional el que se ha transformado radicalmente en el proceso de civilización.

### 3. LA DESMITOLOGIZACIÓN DE LA MUERTE

La represión emocional de la muerte y su ocultamiento social en las modernas sociedades desarrolladas es el primer rasgo del enfoque eliasiano del morir. Ahora bien, otro componente de su análisis es la manera en la que cognoscitivamente nos enfrentamos a ella. Reconoce que: “existen varias posibilidades de afrontar el hecho de que toda vida, y por tanto también la

---

<sup>6</sup> En su tesis doctoral, el sociólogo italiano Daniele Cardella ha detectado respuestas similares de algunos estudiantes universitarios que utilizan IA. Por ejemplo, una estudiante recomienda a otra que en vez de ir al psicólogo utilice aplicaciones de IA, porque son muy eficaces para tratar estos temas. Otra usuaria prefiere hablar con ChatGPT de sus problemas, porque la IA no juzga, cuestiona o confronta su narrativa existencial. Además, Daniele Cardella ha detectado una cualidad teológico-soteriológica en la IA: una usuaria considera que ChatGPT es una presencia permanente, eterna, que le da seguridad y calma su incertidumbre, y la considera una verdadera “fe”. El sociólogo italiano propone un marco teórico de comprensión de estas y otras cuestiones del papel de la IA en la sociedad moderna desde categorías de Bourdieu y Gramsci. Se pueden encontrar algunas conclusiones preliminares en: Cardella y Nucera, 2026.

de las personas que nos son queridas y la propia vida, tiene un fin" (1987, p. 19). Hay tres posibles caminos: mitologizar la muerte, evitar pensar en ella o mirarla como un dato de la propia existencia, es decir, racionalizarla, liberándola de su cáscara de ilusiones. Para Elias "la muerte no tiene nada de terrible", mientras que lo que suelen ser terribles son "las fantasías colectivas e individuales que rodean el hecho de la muerte". Esto significa que hay que asumir que "la muerte no encierra misterio alguno. No abre ninguna puerta. Es el final del ser humano" (1987, p. 107). Si no se asume la muerte como integrada en la propia existencia, el temor a ella resurge y aparece el mito, puesto que

es evidente que no existe idea alguna, por extraña que parezca, en la que los hombres no estén dispuestos a creer con profunda devoción, con tal de que les proporcione alivio ante el conocimiento de que un día ya no existirán, con tal de que les ofrezca la esperanza en una forma de eternidad para su existencia (1987, p. 25).

Este auto-engañó social pertenece a lo que él considera un conocimiento "corrompido", porque inventa un mito para hacer más feliz a la gente, negándose a considerarlo de manera distanciada. De esta manera, el carácter dañino del mito se extiende incluso a aquellas esferas en las que, como en la muerte, el ser humano se enfrenta con el sentido absoluto y radical de la vida. Por ello, no duda en afirmar: "opino muy seriamente que vivimos en una maraña de mitologías y que, en la actualidad, una de las tareas más importantes es limpiar esa maraña. Lo que debería producirse es un gran zafarrancho de final de invierno" (1990c, p. 52).

Esta forma de tratar la muerte está en coherencia con el resto de la obra de Elias. Tanto él mismo como sus discípulos consideran que uno de los rasgos fundamentales de su sociología es el progresivo abandono del tratamiento filosófico y mitológico de los temas y su viraje hacia un análisis específicamente sociológico y empírico. Esta decisión epistemológica se advierte de manera clara en su rechazo de la filosofía y de la religión como herramientas etiológicas para explicar la realidad social.

Su polémico distanciamiento de la filosofía tiene una génesis social. De hecho, Elias se doctoró en filosofía en 1924. Sin embargo, tras la defensa de su tesis se produjo una ruptura con la filosofía kantiana y neo-kantiana debido a una disputa con su director a propósito de algunas cuestiones teóricas que generaron encontronazos entre ambos. En todo caso, lo cierto es que cuando Elias se trasladó a Heidelberg en 1924-1925 lo hizo con la decisión de estudiar sociología de la mano de Alfred Weber y Karl Mann-

heim: “en aquel momento me pasé a la sociología y en Heidelberg entré en contacto sólo con sociólogos, dejando de lado a los filósofos” (1990c, p. 44). Hasta entonces reconoce que no sabía “casi nada” de sociología. Allí dedicó mucho tiempo a leer a Marx y comenzó a interesarse más por la figura de Max Weber, cuyo eco aún permanecía en la universidad. Por lo tanto, no será hasta los 28 o 29 años cuando “comencé a familiarizarme progresivamente con las obras principales de la sociología” (1990c, p. 98).

La clave de esta transición epistemológica tiene que ver con el hecho de que Elias “quería acceder a unos estudios que tuvieran mayor relación con los acontecimientos reales de la vida” (1990c, p. 46). El idealismo kantiano en el que se había formado le había parecido insuficiente para comprender y explicar la realidad social y humana: “Mi propia orientación sociológica se desarrolló, según creo, en la lucha contra el alejamiento de la realidad de esa tradición [la filosófico-idealista]” (1990c, p. 102). Ciertamente, la mente eliasiana era profundamente histórica, inclinada siempre a considerar la dinámica evolutiva de la realidad natural y social, y a analizar los procesos subyacentes a los fenómenos. Por ello, sintió una cada vez mayor insatisfacción con “el procedimiento elemental de la filosofía, la reducción de procesos observados en la serie temporal a algo intemporal, inamovible, contrapuesto a la fugacidad” (1990c, p. 106). Él mismo ha considerado que esta nueva percepción fue fruto de sus experiencias como soldado, como hombre de negocios y también debido a sus estudios de medicina, puesto que todo ello le alejó de una concepción filosófica y metafísica del ser humano poco real y desconectada de la vida<sup>7</sup>.

Su rechazo de la filosofía no tiene nada que ver, como podría pensarse, con una preferencia por un análisis superficial de la realidad social, basado en estadísticas, datos y correlaciones. Al contrario, el estilo sociológico eliasino mantuvo una evidente *impronta filosófica*, si consideramos por tal el interés por los fundamentos, las estructuras subterráneas que recorren y explican los fenómenos de la superficie, y por el descubrimiento de la realidad profunda de los hechos. Por eso, su obra es empírica, pero no cuantitativa. Sus datos proceden de la historia, de los documentos, de la observación etnográfica y

---

<sup>7</sup> En esta misma línea, es fascinante que el propio Elias considerara que no se podían dar explicaciones antropológicas ni sociológicas de la conducta humana sin conocer el funcionamiento orgánico del propio cuerpo, especialmente del cerebro: “En ocasiones, yo mismo llevaba a mis clases [hasta la década de 1960] de sociología una maqueta del cerebro para mostrar a los estudiantes cómo está estructurado el hombre, pues sólo entonces pueden comprender el funcionamiento de las sociedades” (1990c, pp. 41 y 106). Esta integración de lo biológico es otra expresión de su rechazo a los enfoques estáticos, abstractos, idealizados y sin raíz concreta en la realidad tal como es.

de la experiencia directa. Esto significa que su sociología tampoco es meramente descriptiva. Tiene una vocación teórica cuyo método parte de datos históricos aparentemente anecdóticos para, desde ellos, reconstruir el proceso subyacente que los explica. Por esta razón, considera que el *Estudio sobre la muerte en Occidente* de Philippe Ariès es insuficiente para dar cuenta de la transformación histórica del morir, porque “este autor sigue entendiendo la historia como mera descripción [...] Pero no explica nada” (1987, p. 34). El problema con el análisis de Ariès, como el de otros historiadores, es que analiza el material desde una “idea preconcebida”. Esa ha sido siempre la crítica que Elias ha dirigido a la filosofía. Que hay demasiada valoración axiológica y poco distanciamiento para encarar las explicaciones sociales y antropológicas. Lo que realmente le interesa a Elias sobre las transformaciones en el morir es “cómo fue en realidad, por qué fue así y por qué ha llegado a ser como es”. Solo después de responder a estas preguntas “quizá estemos en situación de hacer un balance valorativo” (1987, p. 40).

Si su rechazo de la filosofía tiene que ver con la falta de historicidad y concreción de muchas de sus orientaciones epistemológicas, incluidas las referencias a la muerte, su rechazo de la mitología y la religión obedece más bien a que con ellas se paraliza la posibilidad de ayudar de manera verdaderamente humana a resolver los problemas. En este sentido, el objetivo científico de Elias fue convertir a la sociología en una “cazadora de mitos” (*Mythenjäger*). Si las ciencias naturales han tenido como tarea desmitologizar la imagen de la realidad natural, las ciencias sociales deben hacer lo mismo con la realidad social. Su obsesión fue aprehender la verdad y no refugiarse en la creación de mitos que oculten la realidad tal como es, por muy angustiada que pueda parecer. Con 24 años ya mostraba su confianza en la ciencia en esta dirección: “La meta de la investigación es la verdad de estas relaciones [*die Wahrheit von diesen Beziehungen*]. La ciencia no es nada más que el camino [*der Weg*] [...] que lleva hacia la verdad” (2002, p. 20). Por este motivo, el científico que distorsiona la verdad por motivos ideológicos y personales es un “mentiroso” (*Lügner*), puesto que sólo las “respuestas científicamente fundadas tienen algún sentido en absoluto” (2002, p. 21). Para él la distorsión de la realidad no tiene justificación moral, ni siquiera si esa mentira tuviera como objetivo hacer feliz a la gente:

Los esfuerzos en esta dirección [de crear teorías más congruentes con la realidad] podían verse paralizados si los físicos teóricos o, por supuesto, los científicos sociales preferían un modelo teórico a otros simplemente porque podía hacer a la gente más feliz o porque armonizaba mejor con sus propios ideales. En esto consistía el conocimiento corrompido (1994a, p. 106).

Por este motivo, para él la religión nunca fue objeto de estudio ni variable explicativa o causal de su gran proceso de civilización. Esta ausencia metodológica —ciertamente injustificada— de lo religioso en *El proceso de civilización* fue ya advertida por su amigo Franz Borkenau y ha sido reconocida por sus discípulos (Cf. Goudsblom, 2003, pp. 24 y 36). En cierto modo, esta ausencia pueda explicarse por la razón de que Elias mismo no tuvo una necesidad existencial de la religión, aunque tampoco la despreció de manera paternalista. Simplemente no sintió interés por ella: “No siento ni he sentido desprecio ilustrado por la religión ni nostalgia romántica de ella. Siempre supe que el ser humano puede tener necesidad de religión en determinadas circunstancias, pero no es mi caso” (1990c, p. 85). Así, parece percibirse una ambivalencia estructural en la obra y en la actitud eliasiana. Por un lado, hay una clara orientación anti-religiosa y anti-mitológica en su manera de comprender científicamente la realidad social. Pero, por otro lado, en varias ocasiones se ha mostrado comprensivo con ese tipo de explicaciones:

Millones de seres humanos consideraban el conocimiento del mundo de los espíritus como el eje de su total orientación del mundo. ¿Qué derecho tengo yo a despreciarlos? ¿No sería un mal científico si considerase en mi exploración del conocimiento humano que sólo mi mirada constituye el verdadero conocimiento y despreciase así otras de sus formas? Me parece una grave equivocación confinar la teoría del conocimiento a la consideración de lo que en la actualidad llamamos conocimiento científico dejando de lado otros tipos de conocimiento (1994a, p. 73).

Sin embargo, la ambivalencia es aparente. Ciertamente, Elias respeta otras posibles formas de dar sentido a los hechos de la realidad. Por eso, es metodológicamente necesario apreciar y ponderar el mito y la religión por el papel que ha jugado y sigue jugando históricamente en las sociedades humanas. Sería una mala praxis sociológica despreciar las explicaciones y respuestas que los pueblos se dan a sus preguntas e interrogantes. En este sentido, respecto a la religión Elias parece más cercano al respetuoso funcionalismo de Durkheim que al combativo desprecio de Marx. Sin embargo, más allá de esa postura metodológica, en Elias es evidente la superioridad epistemológica que otorga a las explicaciones sociológicas comparadas con el mito y la religión. Por ello, insiste en que:

*los científicos [...] son cazadores de mitos* [*Wissenschaftler sind Mythenjäger*]; se esfuerzan por sustituir imágenes de secuencias factuales, mitos, creencias y especulaciones metafísicas no comprobables sobre la base de la observación de hechos por teorías, es decir, mode-

los de interrelaciones susceptibles de control, comprobación y corrección mediante observaciones de hechos (1981b, p. 53; 1992a, p. 62).

Esta concepción tan optimista del papel y las posibilidades de la ciencia y, específicamente, de la sociología, es un rasgo importante a tener en cuenta a la hora de entender su forma de acercarse al problema de la muerte. En cierto modo, como apunta Helena Béjar (1994, p. 16): "Elias posee una concepción redentora de la sociología". No a través de la fundación de una pseudo religión (como Sant-Simon y Comte), ni a través de la movilización o el activismo político (a la manera de Marx o Weber), ni siquiera a través de una reforma de la moral (lo que pretendió Durkheim). En Elias es el propio conocimiento distanciado y congruente con la realidad el que permite al sujeto y a la sociedad resolver o dar cuenta de los problemas. De ahí su combate contra el mito. La redención o salvación humana depende en gran medida del conocimiento científico. La *episteme* es realmente una gnosis con una misión soteriológica: liberar al ser humano de las cadenas del mito y conducirlo a la verdad que, aunque cruel, es liberadora. El mito no encara la realidad social de manera distanciada, sino que la enmascara. Por el contrario, según Elias, "el crecimiento del conocimiento social orientado por los hechos es un conocimiento capaz de proporcionar un cierto sentimiento de seguridad", y de aumentar "el control eficaz de acontecimientos que pueden ser útiles para la gente y de amenazas que se ciernen sobre ellos. El envejecimiento y la muerte se cuentan entre ellos" (1987, pp. 121-122). Así, pues, la cualidad soteriológica de la *episteme* deriva de su capacidad para confrontar al ser humano con la realidad de unos hechos que una vez conocidos permiten cierto control y orientación en medio del desconcierto. El exagerado optimismo eliasiano no invalida, sin embargo, el atrevimiento de su apuesta epistemológica: la verdad, aunque desgarradora, siempre es preferible a la mentira dulcificada. La primera al menos permite orientarnos en medio del dolor; la segunda nos desvía y descarría por los senderos del engaño y paraliza la posibilidad de aportar cambios que mejoren la vida de las personas.

En esta línea, su epistemología, en vez de hablar de conocimiento "objetivo" o "subjetivo", prefiere hablar de una escala gradual en la que el conocimiento es a veces más "distanciado" (objetivo) y otras más "comprometido" o "implicado" (subjetivo). En todo caso, esta dualidad de "compromiso" (*Engagement*) y "distanciamiento" (*Distanzierung*) está relacionada con la carga emocional y la dependencia de la situación. Por ello, el "compromiso" en el conocimiento implica una visión del mundo más emocional y sobrenatural, y con gran carga de mitos o "fantasías comunitarias". Este compromiso gene-

ra lo que Elias denomina un proceso de “enlace doble” (*Doppelbinder* o *doble clinch*): un conocimiento comprometido impide al sujeto o a la sociedad ver la realidad de una manera más serena para buscar una solución (primer enlace), lo que a su vez le produce mayor dependencia de la situación (segundo enlace), impidiéndole liberarse de su conocimiento emocional.

En cierto modo, un conocimiento comprometido es un círculo vicioso que encara la realidad de manera excesivamente emocional (sin distanciamiento) impidiendo la posibilidad de controlarla y resolver el problema (con dependencia)<sup>8</sup>. La urgencia a veces fomenta ese doble enlace. Por ello, Elias insiste en que en sociedades y épocas históricas donde la amenaza de la muerte es más evidente y cotidiana, son más habituales “las prácticas mágicas para enfrentarse con esta angustia” (1987, p. 80). De la misma manera, “cuando se carece de conocimiento seguro de la realidad [...], se excitan con más facilidad [...] [y] llenan los huecos de su conocimiento realista con un conocimiento imaginario” (1987, p. 120), algo habitual ante la muerte, la enfermedad y el drama del sufrimiento.

El problema es que Elias no explica cómo lograr ese “distanciamiento” y nunca ofreció criterios epistemológicos de objetividad. Una posible interpretación de esos criterios de objetividad sería pragmatista: así, el criterio de valoración del conocimiento es la capacidad que le da al ser humano para “controlar” su entorno (1982b, p. 30) o como medio de “orientación” (1987b, p. 12; 1990b, p. 13). Por ello: “las personas que componen sociedades precientíficas están mucho más expuestas a los caprichos de la naturaleza —incluida su propia naturaleza— que las personas de sociedades científicas” (1987b, p. 86; 1990b, p. 72). En este sentido, la desmitologización de la muerte tiene precisamente esa finalidad de aumentar su control y su orientación, permitiendo una gestión más humana y realista (¿más redentora?) de las emociones que suscita su aparición ante nosotros.

Sin embargo, nos encontramos con una dificultad a este respecto, porque él mismo afirma que el conocimiento derivado de la fantasía y el procedente de la ciencia pueden tener los dos —cada uno para su contexto social— la misma validez en cuanto a su capacidad de orientación, quizá solo con diferencias de grado del segundo respecto al primero (1991, p. 75; 1994b, p. 127). Por lo tanto, habría otro posible criterio de objetividad: sería su “posible congruencia con la realidad” lo que distinga los conocimientos científicos

---

<sup>8</sup> No obstante, en su madurez, Elias prefería hablar de “conocimiento más o menos congruente con la realidad [*reality-congruence*]” para diferenciar estos dos modos de acercamiento al mundo, en vez de la dialéctica compromiso-distanciamiento.

de las fantasías. Es decir, su progresivo *carácter más realista*. Sin embargo, si “el desarrollo del conocimiento congruente con la realidad, sobre todo su predominio en relación con el conocimiento de la fantasía en la forma de las ciencias naturales, es en sí mismo un codeterminante de lo que captan los individuos como realidad en una etapa determinada” (1991, p. 77; 1994b, p. 129), entonces existe una imposibilidad fáctica de evaluar el conocimiento como más o menos objetivo o distanciado, si no es únicamente por referencia dialéctica al fondo social de cada época. La “técnica” del distanciamiento del científico no deja de ser, por lo tanto, un recurso difícil de aplicar si el propio científico se encuentra dentro de esa misma sociedad de cuyo fondo social de conocimientos depende.

De hecho, la experiencia externa (ontológica) de un mundo que es independiente de nosotros no puede hacerse sino a través de la capacidad simbólica, que depende de ese mismo fondo social de conocimientos. Son los tejidos de lenguaje los que vehiculan nuestra experiencia de ese mundo independiente y, por tanto, nuestro conocimiento cobra sentido como más o menos congruente solo cuando socialmente hay un cúmulo suficiente de conocimiento disponible. Por ello, Elias opina que preguntarse si fuera de esos tejidos o redes de lenguaje el mundo es más o menos “verdad” o más o menos “congruente” no tiene sentido, puesto que nuestros conceptos no son imitativos, sino representativos, y su “significado” es social. Sin embargo, no se detiene en esa constatación idealista de un conocimiento condicionado siempre y en todo lugar por la red simbólica a través de la cual los seres humanos aprehenden la realidad. Al contrario, mantiene el interrogante epistemológico fundamental y lo responderá de manera sugerentemente realista. Para él, esas dos experiencias del mundo (el externo y el simbólico) se superponen, de tal forma que el ser humano sólo tiene acceso a ese mundo independiente y externo del que somos partícipes a través de la red simbólica socialmente heredada: “El que los seres humanos dependan para su orientación del uso de símbolos sociales es perfectamente compatible con la posibilidad de decir que los objetos existen independientemente de los seres humanos”.

La solución es evolutivo-biológica y no metafísico-trascendental: el hecho de que sea posible construir símbolos cada vez “más congruentes” con la realidad, se debe a que “sus funciones cognitivas evolucionaron en contacto constante con objetos que había que identificar” (1991, p. 98; 1994b, p. 156). Ese mundo “independiente” de la *mente* humana no es ontológicamente opuesto al ser humano, por ello el conocimiento objetivo es posible. Esa objetividad del concepto y del símbolo —distanciamiento y congruencia con la realidad— solo puede ser juzgada desde el criterio pragmático de su

capacidad para permitir el control y la orientación. Y, a su vez —y considero que esta es la única salida para la epistemología eliasiana—, solo hay un criterio que permita distinguir la capacidad de control y orientación que ofrecen el mito o la fantasía de la que consigue la ciencia: la *mayor despersonalización* de los conceptos, es decir, el progresivo *distanciamiento* no tanto del científico, cuanto de los símbolos (que evolucionan sociohistóricamente) que él utiliza, eliminando cada vez más los conceptos y teorías voluntaristas, animistas y personalistas.

De este modo, la diferencia entre el valor pragmático del conocimiento congruente con la realidad y el conocimiento mítico y fantástico no es absoluta. Por eso, insiste en que hay que valorar también de manera justa el papel orientador que cumplieron esos mitos y fantasías en épocas precientíficas: “como no podían orientarse ya sin conocimiento, el conocimiento de la fantasía, la magia y el mito, aunque les extraviaba a menudo, también tenía para ellos un elevado valor de supervivencia” (1991, p. 73; 1994b, p. 124). Entre ambos tipos de conocimiento no existe “ninguna ruptura estructural”. La fantasía precede al conocimiento científico, y a menudo “la investigación de los hechos indica que hay muchas mezclas y grados de racionalidad e irracionalidad, con congruencia con la realidad y contenido fantástico en los símbolos” (1991, p. 76; 1994b, p. 128). Puesto que no hay un criterio metafísico para discernir la objetividad del conocimiento, para Elias “la diferencia consiste en saber si se trata de fantasías o de si las propias fantasías se consideran realidad. En el segundo caso uno se engaña a sí mismo y, naturalmente, no habría que hacer algo así. No habría que engañarse con mitos a sí mismo ni a los demás” (1990c, p. 52). Por ello, el papel de la ciencia es depurar de nuestro conocimiento aquellas “fantasías que ocupan un lugar equivocado [*falschen Platz*] en la vida social de los hombres” (1981b, p. 26; 1992a, p. 31).

En este sentido, desmitologizar la muerte es analizarla desde categorías despersonalizadas y distanciadas, evitando que las fantasías y los mitos ocupen el lugar que debería ocupar un conocimiento objetivo. Su enfoque del morir y de los moribundos exige un rechazo del mito. Elias propone, por tanto: “quitarles el veneno [a las fantasías sobre la muerte], poner frente a ellas la sencilla realidad de la vida finita” (1987, p. 106). Quizá como en ninguna otra parte en la obra de Elias, es en el tratamiento de la muerte donde se entrevea ese sentido “redentor” de su epistemología. En *La soledad de los moribundos* se percibe de manera clara que el combate contra el mito hunde sus raíces en un compromiso personal, real y no meramente en una pose científica externa que luego hubiera sido traicionada. De hecho, hay que tener en cuenta que escribe el libro ocho años antes de su muerte.

Ni siquiera entonces se aferra a un mito o a una concepción religiosa que pudiera ofrecerle consuelo. Al contrario, despoja a la muerte de todo contenido mítico, religioso o sobrenatural. Y no porque no tenga conciencia de la angustia de su propio proceso de envejecimiento, sino porque parecía estar personalmente convencido de la capacidad redentora de un conocimiento congruente con la realidad.

#### 4. LA SOLEDAD DEL MORIBUNDO Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO

Si las dimensiones emocional y epistemológica de la muerte son las claves sociológicas en el enfoque eliasiano, no se puede olvidar, sin embargo, que el drama de fondo que motiva y moviliza ese enfoque es la soledad y el aislamiento que experimenta el viejo y el moribundo. De hecho, esta situación es en cierto modo históricamente novedosa y está en relación directa con la moderna auto-percepción antropológica, enraizada en la idea de autonomía, independencia e individualidad. El sentido de la muerte solo adviene desde el sentido de la vida, y este sentido no puede ser individual, sino colectivo. Este es un rasgo estructural de la obra eliasiana: su teoría social se sustenta en la crítica de lo que denomina la antropología del *homo clausus* y en su propuesta antropológica de los *hominis aperti*. Su peculiar librito *Fundamentos de sociología* insiste en la importancia de reconocer que “No hay ‘yo’ sin ‘tú’, ‘él’ o ‘ella’, sin ‘nosotros’, ‘vosotros’ o ‘ellos’” (“Es gibt kein ‘Ich’ ohne ‘Du’, ‘Er’ oder ‘Sie’ ohne ‘Wir’, ‘Ihr’ oder ‘Sie’”) (1981b, p. 134; 1992a, p. 149). En sus escritos juveniles, con 24 años, en una carta a Martin Bandmann ya se refleja una antropología formulada con categorías filosóficas muy cercanas al personalismo dialógico:

Porque me inclino a que la *ousía* del individuo, la singularidad del yo se origina sólo desde el encuentro [*Begegnung*] con el tú y con las cosas (con el “algo”). La singularidad del uno informa sobre sus (del uno) límites de manera lateral en cierto modo frente al otro. El yo es sólo a través del no-yo [*Das Ich ist allein durch das Nicht-Ich*] (Cf. 1997).

Por ello, Elias considera inadecuadas aquellas formas de hablar y de pensar que “dan a entender que el auténtico ‘yo’ o la ‘mismidad’ residen en algún lugar en el interior [*Inner*] de la persona individual, separada de los otros hombres” (1981b, p. 136; 1992a, p. 151). Antropológicamente esto supone que el ser humano recibe su carácter individual “de la historia de

sus relaciones, sus dependencias y necesidades, y, en un contexto mayor, de la historia de todo el tejido humano en el que crece y vive" (1987a, p. 48; 1990a, p. 43). Por eso, su enfoque acerca de la libertad es radicalmente relacional y anti-metafísico (Romero Moñivas, 2013), proponiendo que "un debate científico que pretenda algo más que meras afirmaciones sobre la 'libertad' y la 'determinación', debe comenzar con aquello que puede observarse efectivamente, esto es, múltiples hombres que son más o menos dependientes recíprocamente y, al mismo tiempo, más o menos autónomos, es decir, que se gobiernan a sí mismos en sus relaciones mutuas" (1975, p. 54; 1993b, pp. 47-48).

De esta manera, la libertad, lejos de ser una propiedad metafísica individual, es una propiedad que emerge de las figuraciones sociales de manera cambiante y dinámica; es una cualidad sociológica, relacional y estructural, imposible de analizar como una posesión privada vinculada a una ontología individualista. La libertad es un juego dialéctico entre personas. Por eso, está en relación directa con la co-dependencia social recíproca y el poder: "nosotros dependemos de otros, otros dependen de nosotros. En la medida en que dependamos más de los otros que ellos de nosotros, en la medida en que esperamos más de los otros que a la inversa, en esa medida tendrán poder sobre nosotros [y nosotros menos libertad]" (1981b, p. 97; 1992a, p. 109).

Siempre hay autonomía y libertad, incluso en los casos más aparentemente constrictivos. Porque ser libre no es autonomía absoluta respecto al otro, sino vinculación recíproca y dialéctica de dependencia-independencia. Es la capacidad de acción y auto-determinación dentro de un tejido social concreto lo que significa libertad. Este enfoque es importante porque implica que la sociedad y los otros, no solo *nos constriñen*, sino que también *nos construyen*: la restricción y la potenciación del sujeto son ambos posibilitados por los otros, y no al margen de los otros: "Aquello que conocemos como 'alma' del individuo adulto no es 'en sí mismo' algo ajeno a la sociedad y asocial, sino que está desde la base en función de aquella unidad relacional de mayores dimensiones que denominamos sociedad" (1987a, p. 62; 1990a, p. 56).

En este sentido, son iluminadoras sus reflexiones sobre el sentido de la vida y su relación con la muerte, en las que se entrecruzan las consideraciones morales con las propiamente científicas. La sociologización del problema del sentido (algo tradicionalmente coto de especulación filosófica) es un ejemplo paradigmático de la insistencia eliasiana de comprender lo *uni*-personal desde las relaciones *inter*-personales. Pero también continúa reflejando la cuali-

dad soteriológica que concede al conocimiento científico de las figuraciones sociales. Precisamente, la clásica concepción dualista de la relación sujeto-sujeto y sujeto-mundo, ha dejado su impronta en la categoría de "sentido" según lo ha entendido gran parte de la tradición filosófica, que "ha tratado el 'sentido' como si fuera el mensajero del 'mundo interior' de un individuo encerrado entre muros" (1987, p. 88). Lo habitual es esperar "que cada hombre por sí solo, como mónada aislada, tenga un sentido y se lamenta el absurdo de la existencia humana cuando no se encuentra este tipo de sentido" (1987, p. 90). Al contrario, no hay que perder de vista que "el 'sentido' es una categoría social", por eso "resulta bastante fútil el intento de descubrir en la vida de una persona un sentido que sea independiente de lo que esa vida significa para otros", porque "resulta sobremanera clara la relación que existe entre la sensación que tiene una persona de que su vida tiene un sentido y la idea que se hace de la importancia que tiene para otras personas, así como de la que tienen otras personas para ella" (1987, p. 91).

Por este motivo, cuando una vida llega a su fin, la forma de morir estará relacionada con la manera en que el individuo ha percibido el curso de su vida como carente o lleno de sentido, y esto a su vez está en relación con su percepción de la significación que ha tenido para otros. Las amargas reflexiones de un Elías ya anciano que parecía experimentar ese excesivo individualismo pocos años antes de su muerte hablan por sí solas:

"Es comprensible que una persona que cree vivir como un ser aislado y carente de sentido muera también como tal", puesto que "la propia imagen del *homo clausus* [...] se halla a buen seguro en la más estrecha relación con un modo también específico de experimentar anticipadamente la propia muerte y, en las situaciones críticas, de vivir la propia extinción" (1987, pp. 89-90).

*La soledad de los moribundos* está atravesada de reflexiones filosóficas y morales acerca de este aislamiento en sí mismo del ser humano, y la manera en la que afecta al problema del sentido. Es en este contexto, en el que se siente en toda su espesura el lamento de Elías por el hecho de que "hoy sigue siendo difícil hacer comprender a alguien hasta qué punto es profunda la dependencia de unos hombres respecto de otros. Que el sentido de todo cuanto un hombre o una mujer hace reside en lo que significa para los demás" (1987, p. 44). Un sentido que "está en la más estrecha relación con el significado que, en el curso de su vida, ha alcanzado para los demás, bien por su persona, por su comportamiento o por su trabajo" (1987, p. 103), es decir, siempre en relación con los demás. Esto explica que "cuando una persona a punto de morir tiene la sensación de que, aunque todavía está

viva, apenas significa ya nada para los que la rodean, esa persona se siente verdaderamente sola" (1987, p. 104)<sup>9</sup>.

La epistemología redentora de Elias se da la mano aquí con su antropología dialógica para insistir, casi a modo de denuncia, en que: "Eso es lo más duro: el tácito aislamiento de los seniles y moribundos de la comunidad de los vivos, el enfriamiento paulatino de sus relaciones con personas que contaban con su afecto, la separación de los demás en general, que eran quienes les proporcionaban sentido y sensación de seguridad" (1987, p. 20). Aunque pueda parecer evidente la idea moderna "de que es posible estar en alegre compañía con otros, pero que tenemos que morir solos" (1987, p. 96), en realidad es una idea poco habitual en la historia humana.

Por supuesto, Elias es consciente de la multicausalidad que dota sentido a una vida (la manera en la que se ha vivido, si hay objetivos propuestos y cumplidos, sensación de plenitud y frustración, incluso la manera en la que se muere, etc.), pero a fin de cuentas la significación que tenemos para otros es una clave fundamental. Yo mismo he insistido otras veces en la compleja ambivalencia que existe entre el yo y el tú, entre el individuo y la sociedad,

---

<sup>9</sup> He escuchado varias veces al teólogo y sociólogo franciscano Lluís Oviedo afirmar que los clérigos son, paradójicamente, el colectivo que muere con más "miedo". Quizá el problema no sea, como a veces se insinúa, un miedo emocional, religioso o teológico a la condenación, sino que es posible que derive del aislamiento afectivo en el que vive (y los propios clérigos más críticos con el celibato obligatorio han denunciado numerosas veces) el clérigo, especialmente el clero secular (frente al clero regular, monjes y monjas, etc., cuya vida comunitaria puede paliar el efecto de soledad afectiva) en las sociedades modernas, cuya estructura social es muy diferente de las sociedades tradicionales. La vida del sacerdote secular es a menudo una vida engañosamente social, rodeado aparentemente de feligreses y colaboradores en sus diferentes destinos y con multitud de actividades, pero con un fuerte componente de aislamiento afectivo y emocional en su raíz más profunda. Dependiendo del tipo de persona que sea cada sacerdote, es posible que la conciencia de *misión* sacerdotal no sea suficientemente fuerte para paliar la necesidad afectiva de vínculos fuertes y para sentir que ha sido importante para alguien. Y en esto el sesgo de género importa mucho. Sabemos que, comparados con las mujeres, los hombres reportan menos amistades y menos apoyo emocional de esas amistades. Los hombres tienen más riesgo de aislamiento social, especialmente en países más individualistas. Es más, los vínculos sociales masculinos están más centrados exclusivamente en el amor de pareja, mientras que las mujeres también se apoyan en amistades y familiares. Por ello, las mujeres son habitualmente las encargadas de sostener la infraestructura social familiar e incluso la de sus parejas masculinas. Es lo que se ha denominado *menkeeping* (Cf. Puzio Ferrara y Vergara, 2024). Es evidente que un sacerdote secular carece de ese sostenimiento ofrecido por la mujer, y su imposibilidad de tener una relación amorosa dificulta el apoyo emocional.

pero que esa tensión de resistencia no resuelta muestra, en todo caso, que ambos polos de la tensión dependen mutuamente uno del otro (Romero Moñivas, 2023, cap. VIII). A pesar de importantes críticas (Cf. Ferris *et al.*, 2019), la propuesta de la “teoría de la superposición del dolor” (*Pain Overlap Theory*), mantiene una significación antropológica profunda, más allá de los recientes matices biológicos y neurológicos del funcionamiento real de estas redes neuronales *hipotéticamente* superpuestas. De alguna manera el dolor social se siente de la misma manera que el dolor físico. El rechazo, la exclusión, el abuso o el desprecio que sentimos de los otros, tiene un componente de dolor cuasi-físico. Es imposible negar que nuestro bienestar está relacionado con nuestra capacidad de estar conectados con otras personas (por supuesto, no con todas, ni tampoco necesariamente con aquellas con las que por parentesco biológico las convenciones sociales nos obligan a vincularnos), puesto que nuestra homeostasis interna no solo depende de *mi* bienestar, sino también del bienestar de *mis seres queridos*. Incluso la capacidad de resiliencia ante el dolor, la enfermedad y la muerte dependen en gran parte del sentido que tiene la persona en medio de una red social de apoyo y en su proyecto de vida (Cf. Romero Moñivas, 2022, pp. 8-10).

Por supuesto, Elias reconoce que no siempre es fácil “mostrar a los que están a punto de morir que no han perdido su significado para otras personas” (1987, p. 104). Se lamenta de que “en las sociedades desarrolladas, no hemos sabido resolver los problemas que plantea el hecho de morir” (1987, p. 137). Por ello, la soledad es la clave en la que sitúa el problema moderno de la muerte. Una soledad que es polisémica, pero cuyo significado central para el problema del morir reside en aquella situación en la que “una persona que vive en medio de otras muchas”, sin embargo, siente que “carece por completo de importancia para ellas” (1987, p. 105). Este es precisamente el rasgo definitorio de lo que modernamente llamamos *soledad no deseada*, porque lo realmente significativo es la percepción de que las relaciones interpersonales que se tienen son cuantitativa o cualitativamente insuficientes respecto a lo que la persona desearía o esperaría (Sánchez Moreno y Fouce, 2024). De hecho, suele darse un equívoco importante. Porque el *aislamiento social* objetivo por sí mismo no conduce a una sensación subjetiva de soledad, de la misma manera que no estar objetivamente aislado no significa que la persona no experimente la emoción subjetiva de soledad. En Elias estas dos dimensiones se presuponen: el aislamiento objetivo del moribundo le conduce a la emoción subjetiva no deseada de la soledad. De ahí que considere esencial “la amistad de los sobrevivientes, el comunicar a los moribundos el sentimiento de que no les resultan penosos. La represión social, el encubrimiento del desasosiego [...] sirve de escasa ayuda. Quizá

se debería hablar más abierta y claramente sobre la muerte, aunque no sea más que dejando de presentarla como un misterio" (1987, pp. 106-107).

## Referencias

### (A) Referencias de Norbert Elias

- Elias, N. (1975). *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königstums und der höfischen Aristokratie, mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Luchterhand.
- Elias, N. (1981a). *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp Vol 1.
- Elias, N. (1981b). *Was ist Soziologie?* Juventa Verlag.
- Elias, N. (1982a). *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp Vol. 2
- Elias, N. (1982b). Scientific Establishments. En N. Elias, H. Martins y R. Whitley (eds.) *Scientific Establishments and Hierarchies* (pp 3-70). Reidel.
- Elias, N. (1985). *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Suhrkamp.
- Elias, N. y Dunning, E. (1986). *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Basil Blackwell.
- Elias, N. (1987a). *Die Gesellschaft der Individuen*. Suhrkamp.
- Elias, N. (1987b). *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I*. Suhrkamp.
- Elias, N. (1987c). *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1988). Brief an Walter Benjamin (17. April 1938). En D. Schöttker, Norbert Elias und Walter Benjamin. Ein unbekannter Briefwechsel und sein Zusammenhang. *Merkur* 42(7): 582-595
- Elias, N. (1989). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1990a). *La sociedad de los individuos*. Península.
- Elias, N. (1990b). *Compromiso y distanciamiento*. Península.
- Elias, N. (1990c). *Mi trayectoria intelectual*. Península.
- Elias, N. (1991). *The Symbol Theory* Sage.
- Elias, N. (1992). *Sociología fundamental*. Gedisa.
- Elias, N. y Dunning, E. (1992b). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1993a). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1993b). *La sociedad cortesana*. Fondo de Cultura Económica.

- Elias, N. (1994a). Conocimiento y poder. Entrevista con Norbert Elias realizada por Peter Ludes. En J. Varela, (comp.). *Norbert Elias. Conocimiento y poder* (pp. 53-119). Ediciones La Piqueta.
- Elias, N. (1994b). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Península.
- Elias, N. (1997). Brief an "Martin Bandmann (20. Juni 1921) En J. Hackeschmidt (ed.), *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung der jüdischen Nation* (pp. 323-341). Europäische Verlagsanstalt.
- Elias, N. (2002). Vom Sehen in der Natur. En N. Elias, (2002) *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, (pp. 9-28).

(B) Otras referencias

- Béjar, H. (1991). La sociología de Norbert Elias: Las cadenas del miedo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 56, 61-82. <https://doi.org/10.54777/cis/reis.56.61>
- Béjar, H. (1994). Norbert Elias, retrato de un marginado. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65, 13-26. <https://doi.org/10.54777/cis/reis.65.13>
- Bericat Alastuey, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers: Revista de Sociología*, 62, 145-176. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v62n0.1070>
- Berreby, D. (2025). Mourning becomes electric: What can AI ghosts do for the grieving? *Scientific American*, 333(5), 62-67. [10.1038/scientificamerican122025-5OmoXvTgM5I3GbK6YW7U3u](https://doi.org/10.1038/scientificamerican122025-5OmoXvTgM5I3GbK6YW7U3u)
- Cardella, D., & Nucera, S. (2026). IA: ¿herramienta o sustituto del pensamiento independiente? En M. Bermúdez Vázquez (Ed.), *Perspectivas actuales en pensamiento y cultura* (pp. 303-320). Tirant lo Blanch.
- Fernández Blasco, P. (2022). Una aproximación interdisciplinar a las emociones (II): Antropología, sociología y pedagogía. *Micro Espacios de Investigación*, 12, 34-60.
- Ferrara, A. P., y Vergara, D. P. (2024). Theorizing mankeeping: The male friendship recession and women's associated labor as a structural component of gender inequality. *Psychology of Men & Masculinities*, 25(4), 391-401. <https://doi.org/10.1037/men0000494>
- Ferris, L. J., Jetten, J., Hornsey, M. J., y Bastian, B. (2019). Feeling hurt: Revisiting the relationship between social and physical pain. *Review of General Psychology*, 23(3), 320-335. <https://doi.org/10.1177/1089268019857936>
- García Martín, B.-Y. (2024). Entrevista: Los cuidados paliativos son fundamentales para el bienestar de los enfermos. *Micro Espacios de Investigación*, 14, 1-14.

- Goudsblom, J. (2003). Christian religion and the European civilising process: The views of Norbert Elias and Max Weber compared in the context of the Augustinian and Lucretian traditions. *Irish Journal of Sociology*, 12(1), 24-38. <https://doi.org/10.1177/0791603503012001>
- Monsó, S. (2021). *La zarigüeya de Schrödinger: Cómo viven y entienden la muerte los animales*. Plaza y Valdés.
- Romero Moñivas, J. (2013a). *Los fundamentos de la sociología de Norbert Elias*. Tirant lo Blanch.
- Romero Moñivas, J. (2013b). The problem of freedom in Norbert Elias in dialogue with the neurosciences. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 142, 93-116. <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.142.69><http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.142.69>
- Romero Moñivas, J. (2017). El papel de la naturaleza en la sociología de Norbert Elias: Potencialidades y limitaciones para un diálogo con el programa naturalista. *Revista Internacional de Sociología*, 75(1), e051, 1-14. 10.3989/ris.2017.75.1.15.127
- Romero Moñivas, J. (2022). Limits and possibilities of resilience as a psycho-sociological strategic game: An interdisciplinary approach. *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science*, 13(SP-3), 1-13. <https://doi.org/10.22545/2022/00191>
- Romero Moñivas, J. (2023). *Antropología y sociología: Prolegómenos antropológicos para la teoría social*. Tirant lo Blanch.
- Romero Moñivas, J. (2025). La naturaleza polimórfica de la violencia y el problema de su significación. *Razón y Fe*, 289(1466), 9-50. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.001>
- Sánchez Moreno, E., y Fouce, G. (2024). *Soledad no deseada*. Los Libros de la Catarata.